HANNAH ARENDT

LA LIBERTAD DE SER LIBRES

taurus

HANNAH ARENDT

LA LIBERTAD DE SER


LIBRE
taurus

Hannah Arendt

La libertad de ser libres

Epílogo de Thomas Meyer
Traducción de Teófilo de Lozoya
y Juan Rabasseda

taurus



SÍGUENOS EN

megustaleer


@megustaleer


@tauruseditorial


©megustaleer

Penguin
Random House
Grupo Editorial

LA LIBERTAD DE SER LIBRES

Las condiciones y el significado de la revolución

Mucho me temo que el tema que voy a tratar hoy es casi bochornosamente tópico. Las revoluciones se han convertido en sucesos cotidianos desde la extinción del imperialismo, momento a partir del cual tantos pueblos se han levantado «para ocupar, entre las potencias del mundo, el puesto diferenciado e igual al que les dan derecho las leyes de la naturaleza y el dios de esa misma naturaleza». Del mismo modo que el resultado más duradero de la expansión imperialista fue la exportación de la idea de Estado nación a todos los rincones de la tierra, el fin del imperialismo, bajo la presión del nacionalismo, ha dado lugar a la propagación de la idea de revolución a lo largo y ancho del planeta.

Todas esas revoluciones, al margen de cuán violentamente antioccidental sea su retórica, se encuentran bajo el signo de las revoluciones occidentales tradicionales. La situación actual ha venido precedida por la serie de revoluciones que tuvieron lugar en la propia Europa después de la Primera Guerra Mundial. Desde entonces, y de forma más notable a partir de la Segunda Guerra Mundial, nada parece más seguro que el hecho de que un cambio revolucionario de Gobierno, frente a un mero cambio de Administración, se verá frustrado en la forma de un conflicto armado entre los poderes existentes; es decir, en una especie de aniquilación total. Pero conviene señalar que, incluso antes de que los desarrollos tecnológicos hicieran de las guerras entre las grandes potencias una lucha literalmente a vida o muerte, y por lo tanto autodestructiva, desde un punto de vista político las guerras se habían convertido ya en una cuestión de vida o muerte. No se trata ni mucho menos de una conclusión inevitable, pero sí implica que los protagonistas de las guerras entre naciones han empezado a actuar como si estuvieran envueltos en una guerra civil. Además, las pequeñas guerras de los últimos veinte años —Corea, Argelia, Vietnam— han sido a todas luces guerras civiles en las que se han involucrado las grandes potencias, bien porque la revolución amenazaba su dominio, bien porque se había producido un peligroso vacío de poder. En estos ejemplos ya no es la guerra la que precipita la revolución, sino que la iniciativa pasa

de la guerra a la revolución, que en algunos casos, pero no en todos ni mucho menos, precederá a una intervención militar. Es como si de repente hubiéramos vuelto al siglo XVIII, cuando a la Revolución estadounidense siguió una guerra contra Inglaterra o cuando la Revolución francesa se prolongó en una guerra contra la alianza de las potencias monárquicas de Europa.

Y una vez más, pese a las circunstancias enormemente distintas —tecnológicas y de otro tipo—, las intervenciones militares parecen poco efectivas ante este fenómeno. A lo largo de los últimos doscientos años, un gran número de revoluciones se han visto condenadas al fracaso, pero han sido relativamente pocas las sofocadas por la superioridad de los medios violentos aplicados. Al mismo tiempo, las intervenciones militares, incluso cuando han triunfado, a menudo se han revelado notablemente ineficaces a la hora de restaurar la estabilidad y de llenar el vacío de poder. hasta en condiciones de victoria, se manifiesta la incapacidad de instaurar la estabilidad en lugar del caos, la honestidad en lugar de la corrupción, la autoridad y la confianza en el Gobierno en lugar de la decadencia y la desintegración. La restauración, consecuencia de una revolución interrumpida, por lo general no ofrece más que un débil caparazón, provisional a todas luces, bajo el que los procesos de desintegración siguen adelante, sin ningún control.[1] Pero, por otra parte, existe un gran potencial para la estabilidad futura inherente a la formación consciente de nuevas entidades políticas, el mejor ejemplo de lo cual sería la república estadounidense; el principal problema es, por supuesto, la excepcionalidad de las revoluciones que logran su propósito. No obstante, dada la actual configuración del mundo, en la que, para bien o para mal, las revoluciones se han convertido en los acontecimientos más significativos y frecuentes —y lo más probable es que sigan siéndolo durante las décadas que están por venir—, no solo sería más prudente, sino también más pertinente que, en vez de jactarnos de ser la potencia más poderosa de la tierra, dijéramos que hemos gozado de una estabilidad extraordinaria desde la fundación de nuestra república, y que esa cualidad ha sido producto directo de la revolución; pues, como ya no puede decidirse por la guerra, la impugnación de las grandes potencias quizá se decida, a la larga, por cuál sea el bando

que entienda mejor qué son las revoluciones y qué es lo que en ellas se pone en juego.

Creo que no es un secreto para nadie, al menos no desde el incidente de la bahía de Cochinos, que la política exterior de este país se ha mostrado muy poco capaz y hasta muy poco cualificada a la hora de juzgar las situaciones revolucionarias o de comprender el ímpetu de los movimientos revolucionarios. Aunque a menudo se echa la culpa del fracaso de la bahía de Cochinos a información imprecisa y al mal funcionamiento de los servicios secretos, el fallo en realidad tiene unos motivos mucho más profundos. El fallo consistió en que no se supo entender lo que significa que el pueblo sumido en la pobreza de un país atrasado, en el que la corrupción ha alcanzado unos niveles de verdadera podredumbre, se vea liberado de repente no ya de la pobreza, sino de la oscuridad y, por lo tanto, de la incapacidad de comprender su miseria; no se supo entender lo que significa que ese pueblo oiga discutir abiertamente su situación por primera vez y que sea invitado a participar en esa discusión, y no se supo entender lo que significa que se lleve a ese pueblo a una capital que no ha visto nunca y se le diga: estas calles, estos edificios y estas plazas, todo esto es vuestro, vuestra propiedad y, en consecuencia, vuestro orgullo. Eso, o algo muy parecido, sucedió por primera vez durante la Revolución francesa. Curiosamente, fue un anciano originario de Prusia Oriental que no había salido nunca de su Königsberg natal, Immanuel Kant, filósofo y amante de la libertad, conocido no precisamente por su pensamiento subversivo, quien lo comprendió de inmediato. Dijo que «un fenómeno semejante en la historia de la humanidad no se olvidará nunca», y efectivamente no se ha olvidado, antes bien, ha desempeñado un papel trascendental en la historia universal desde el momento en que se produjo. Y aunque muchas revoluciones han acabado en tiranía, siempre se ha recordado también que, en palabras de Condorcet, «el adjetivo "revolucionarias" solo puede aplicarse a las revoluciones que tienen por objeto la libertad».

«Revolución», como cualquier otro término de nuestro vocabulario político, puede utilizarse en sentido genérico, sin tenerse en cuenta ni el origen de la palabra ni el momento temporal en que el término se haya aplicado por primera vez a un fenómeno político concreto. El presupuesto básico de

semejante uso es que, con independencia de cuándo y por qué apareciera el término, el fenómeno al que alude tiene la misma edad que la memoria humana. La tentación de usar esta palabra en sentido genérico es particularmente fuerte cuando hablamos de «guerras y revoluciones» a un tiempo, pues de hecho las guerras son tan antiguas como la historia de la humanidad desde que tenemos testimonio de ella. Quizá cueste trabajo utilizar la palabra «guerra» en otro sentido que no sea el genérico, aunque solo sea porque su primera aparición no puede ser datada en el tiempo ni localizada en el espacio, pero no existe una excusa semejante para el uso indiscriminado del término «revolución». Antes de que se produjeran las dos grandes revoluciones de finales del siglo XVIII y de que apareciera el sentido específico que adquirió luego, la palabra apenas ocupaba un lugar destacado en el vocabulario del pensamiento o la práctica políticos. Cuando encontramos el término en el siglo XVII, por ejemplo, va unido estrictamente a su significado astronómico original, que se refería al movimiento eterno, irresistible y recurrente de los cuerpos celestes; el uso político era metafórico y describía el retorno a un punto preestablecido por ende, un movimiento, el regreso a un orden predeterminado. La palabra se utilizó por primera vez no ya cuando estalló en Inglaterra lo que podemos llamar efectivamente una revolución y Cromwell se erigió en una especie de dictador, sino en 1660, con ocasión del restablecimiento de la monarquía, tras el derrocamiento del Parlamento Remanente (*Rump Parliament*). Pero incluso la Revolución Gloriosa, el acontecimiento gracias al cual el término supo encontrar su sitio, de forma harto paradójica, en el lenguaje histórico político, no fue concebida como una revolución, sino como la restauración del poder monárquico a sus antiguas rectitud y gloria. El verdadero significado de «revolución», antes de los acontecimientos de finales del siglo XVIII, queda expresado tal vez con la mayor claridad en la inscripción que lleva el Gran Sello de Inglaterra de 1651, según la cual la primera transformación de la monarquía en república significó: «Freedom by God’s blessing restored».

El hecho de que la palabra «revolución» significara originalmente restauración es más que una mera curiosidad semántica. Ni siquiera las revoluciones del siglo XVIII pueden entenderse sin advertir que estallaban

ante todo con la restauración como objetivo y que el contenido de dicha restauración era la libertad. En Estados Unidos, en palabras de John Adams, los hombres que participaron en la revolución se habían visto «llamados [a ella] sin haberlo previsto y no habían tenido más remedio que hacerla sin tener una inclinación previa»; lo mismo cabe decir de Francia, donde, en palabras de Tocqueville, «habría cabido creer que el objetivo de la inminente revolución sería la restauración del Antiguo Régimen, no su derrocamiento». Y en el transcurso de ambas revoluciones, cuando sus actores iban adquiriendo consciencia de que se habían embarcado en una empresa completamente nueva y no en el regreso a una situación anterior, fue cuando la palabra «revolución» adquirió, por consiguiente, su nuevo significado. Fue Thomas Paine, ni más ni menos, quien todavía fiel al espíritu pretérito propuso con toda seriedad llamar «contrarrevoluciones» tanto a la Revolución estadounidense como a la francesa. Quería librar a aquellos acontecimientos tan extraordinarios de la sospecha de que con ellos se había dado vida a unos comienzos completamente nuevos, así como del rechazo motivado por la violencia con la que dichos sucesos se habían visto irremediablemente unidos.

Es muy probable que pasemos por alto la expresión de un horror casi instintivo en la conciencia de aquellos primeros revolucionarios ante algo que era completamente nuevo. Esto es posible en parte porque estamos perfectamente familiarizados con el entusiasmo de los científicos y los filósofos de la Edad Moderna por «unas cosas que no se habían visto nunca hasta entonces y unas ideas que no se le habían ocurrido nunca a nadie hasta la fecha».[2]

También es así porque nada de lo sucedido en el curso de esas revoluciones resulta tan notable y tan sorprendente como el enfático hincapié hecho en la novedad, repetida una y otra vez por actores y espectadores a un tiempo, en la insistencia en que nunca se había producido hasta entonces nada comparable por su significación y su grandeza. La cuestión crucial a la par que compleja es que el enorme *pathos* de la nueva era, el *Novus Ordo Seclorum*, que aún aparece escrito en los billetes de un dólar, salió adelante solo cuando los actores de la revolución, en buena parte en contra de su voluntad, llegaron a un punto de no retorno.

Así, lo sucedido a finales del siglo XVIII fue en realidad un intento de restauración y recuperación de antiguos derechos y privilegios que acabó justo en lo contrario: en el desarrollo progresivo y la apertura de un futuro que desafiaba cualquier intento posterior de actuar o de pensar en términos de movimiento circular o giratorio. Y mientras que la palabra «revolución» se transformó radicalmente en el proceso revolucionario, ocurrió algo similar, pero infinitamente más complejo, con la palabra «libertad». Mientras que con ella no se pretendía indicar nada más que la libertad «*restaurada* por la bendición de Dios», seguiría refiriéndose a los derechos y libertades que hoy asociamos con el gobierno constitucional, lo que propiamente se llaman derechos civiles. Entre estos no se incluía el derecho político a participar en los asuntos públicos. Ninguno de los otros derechos, incluido el derecho a ser representado a efectos de tributación, fue resultado de la revolución, ni en la teoría ni en la práctica. Lo revolucionario no era la proclama de «vida, libertad y propiedad», sino la idea de que se trataba de derechos inalienables de todos los seres humanos, al margen de dónde vivieran o del tipo de gobierno que tuvieran. E incluso en esa nueva y revolucionaria extensión a toda la humanidad, la libertad no significaba más que la autonomía frente a todo impedimento injustificable, es decir, algo en esencia negativo. Los derechos civiles son resultado de la liberación, pero no constituyen en absoluto la auténtica sustancia de la libertad, cuya esencia es la admisión en el ámbito público y la participación en los asuntos públicos. Si las revoluciones hubieran tenido por objeto solo la garantía de los derechos civiles, habría bastado con liberarse de unos regímenes que se habían excedido en el ejercicio de sus poderes y que habían menoscabado unos derechos bien arraigados. Y la verdad es que las revoluciones del siglo XVIII empezaron afirmando esos viejos derechos. El asunto se torna más complejo cuando la revolución tiene que ver tanto con la liberación como con la libertad, y como la liberación es de hecho una condición de la libertad —aunque la libertad no sea en absoluto una consecuencia necesaria de la liberación—, resulta difícil ver y determinar dónde acaba el deseo de liberación, de verse libre de la opresión, y dónde empieza el deseo de libertad, de vivir una vida política. El meollo del asunto es que la liberación de la opresión podría haberse conseguido perfectamente con un gobierno

monárquico pero no tiránico, mientras que la libertad como modo de vida político requería una forma de gobierno nueva, o mejor dicho redescubierta, esto es, la instauración de una república. A decir verdad, nada confirma con más claridad los hechos que la afirmación retrospectiva de Jefferson, cuando señalaba que «lo que estaba en disputa en aquellos momentos era una divergencia de principios entre los impulsores de un gobierno republicano y los defensores de un gobierno monárquico». La identificación del gobierno republicano con la libertad y la convicción de que la monarquía es un gobierno criminal propio de esclavos eran ideas que, aunque se convirtieron en un lugar común tan pronto como empezaron las revoluciones, habían estado en gran medida ausentes del pensamiento de los propios revolucionarios. Con todo, aunque lo que estos perseguían era un nuevo tipo de libertad, resultaría muy difícil sostener que hasta ese momento carecían de un concepto previo de ella. Antes bien, fue la pasión por esa nueva libertad política, aunque todavía no se identificara con una forma de gobierno republicana, lo que inspiró y preparó a los que llevaron a cabo la revolución sin saber plenamente lo que estaban haciendo.

Ninguna revolución, independientemente de con cuánta amplitud abra sus puertas a las masas y a los oprimidos —*les malheureux*, *les misérables* o *les damnés de la terre*, como los llamamos en virtud de la grandilocuente retórica de la Revolución francesa—, se ha iniciado nunca por ellos. Y ninguna revolución ha sido jamás obra de conspiraciones, de sociedades secretas o de partidos abiertamente revolucionarios. Hablando en términos generales, ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del Estado se halla intacta, lo que, en las condiciones actuales, significa allí donde cabe confiar en que las Fuerzas Armadas obedezcan a las autoridades civiles. Las revoluciones no son respuestas necesarias, sino respuestas posibles a la delegación de poderes de un régimen, no la causa, sino la consecuencia del desmoronamiento de la autoridad política. En todos los lugares en los que se ha permitido que se desarrollen sin control esos procesos desintegradores, habitualmente durante un periodo prolongado de tiempo, *pueden* producirse revoluciones, a condición de que haya un número suficiente de gente preparada para el colapso del régimen existente y para la toma del poder. Las revoluciones parecen triunfar siempre con una facilidad pasmosa en sus fases iniciales, y el motivo de que así sea es que quienes

supuestamente «hacen» las revoluciones no «toman el poder», sino que más bien recogen los pedazos del mismo que yacen en las calles.

Si los hombres de la Revolución estadounidense y de la Revolución francesa tenían algo en común antes de que se produjeran los acontecimientos que habrían de determinar su vida, que conformarían sus convicciones y que, en última instancia, los separarían, era un apasionado deseo de participar en los asuntos públicos y una repugnancia no menos vehemente ante la hipocresía y la estupidez de la «buena sociedad», a lo que habría que añadir un desasosiego y un desprecio más o menos declarados por la insignificancia de las cuestiones meramente privadas. Por lo que se refiere a la formación de esa mentalidad tan especial, John Adams tenía toda la razón cuando decía que «la revolución se llevó a cabo antes de que diera comienzo la guerra» no debido a un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino porque los habitantes de las colonias habían «constituido por ley corporaciones u órganos políticos» con «derecho a reunirse […] en sus propios ayuntamientos y a deliberar acerca de los asuntos públicos», pues efectivamente fue «en aquellas asambleas de municipios o distritos donde se forjó en primera instancia el sentimiento del pueblo». A decir verdad, en Francia no existía nada que pudiera compararse con las instituciones políticas de las colonias, pero la mentalidad era la misma; lo que Tocqueville llamaba en Francia «pasión» y «gusto» era en Estados Unidos una experiencia manifiesta desde los primeros tiempos de la colonización, de hecho, ya desde que el Pacto del Mayflower se convirtió en una verdadera escuela de civismo y de libertades públicas. Antes de las revoluciones, se llamaba a aquellos hombres de uno y otro lado del Atlántico *hommes de lettres*, y una característica de todos ellos era que dedicaban su tiempo de ocio a «escudriñar los registros de la Antigüedad», es decir, a volcarse en la historia de Roma, no ya porque estuvieran románticamente enamorados del pasado como tal, sino con el fin de recuperar las enseñanzas políticas, tanto cívicas como institucionales, que se habían perdido o casi olvidado durante los siglos de tradición estrictamente cristiana. «El mundo ha estado vacío desde los tiempos de los romanos y solo su recuerdo lo llena y sigue profetizando la libertad», exclamaba Saint-Just; ya Thomas Paine había pronosticado antes que él: «Lo que Atenas fue en miniatura, lo será América a gran escala».

Para entender el papel desempeñado por la Antigüedad en la historia de las revoluciones, vendrá a bien recordar el entusiasmo por la «antigua prudencia» con el que Harrington y Milton acogieron la dictadura de Cromwell, y cómo Montesquieu lo resucitó en el siglo XVIII con las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*. Sin el ejemplo clásico de lo que podía ser la política y de lo que podía significar para la felicidad del hombre la participación en los asuntos públicos, ninguno de los actores de una y otra revolución habría tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que parecía una acción sin precedentes. Desde una perspectiva histórica, era como si al resurgimiento de la Antigüedad acarreado por el Renacimiento se le hubiera concedido de repente un nuevo plazo de vida, como si el fervor republicano de las efímeras ciudades Estado de Italia, condenadas de antemano a la desaparición por el advenimiento del Estado nación, hubiera permanecido adormecido, por así decir, para dar tiempo a las naciones de Europa a crecer bajo la tutela de los monarcas absolutos y de los exponentes del despotismo ilustrado. Los primeros elementos de una filosofía política correspondientes a esta noción de libertad pública aparecen expresados en los escritos de John Adams. Su punto de partida es la observación de que «donde quiera que encontremos hombres, mujeres o niños, ya sean jóvenes o viejos, ricos o pobres, de alto rango o humildes […], ignorantes o cultos, puede comprobarse que a todo individuo lo mueve el deseo de ser visto, oído, elogiado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y de las que tiene conocimiento». La virtud que tenía ese «deseo» estaba, a juicio de Adams, en «el deseo de destacar entre otros», y al vicio que le correspondía lo llamaba «ambición», pues «persigue el poder como medio de distinción». Y, en efecto, estos dos rasgos se encuentran entre las principales virtudes y los principales vicios del hombre político. Pues la voluntad de poder como tal, independientemente de cualquier afán de distinción (para lo que el poder no es un medio, sino un fin), es característica del tirano y ya ni siquiera es un vicio político. Se trata más bien de una cualidad que tiende a destruir toda la vida política, tanto en los vicios como en las virtudes. Es precisamente porque no tiene el menor deseo de sobresalir y carece de todo afán de distinción que el tirano encuentra tan agradable dominar,

excluyéndose de paso de la compañía de otros; y viceversa, es el deseo de sobresalir lo hace que los hombres amen la compañía de sus semejantes y lo que los incita a entrar en el ámbito de lo público. Esa libertad pública es una realidad mundana tangible, creada por los hombres para gozar conjuntamente en público, para ser vistos, escuchados, conocidos y recordados por otros. Y ese tipo de libertad exige igualdad; solo es posible entre iguales. Desde el punto de vista institucional, lo anterior solo es posible en una república, que no sabe de súbditos ni tampoco, estrictamente hablando, de soberanos. Ese es el motivo de que las discusiones sobre las formas de gobierno, en neto contraste con otras ideologías posteriores, desempeñaran un papel tan prominente en el pasamiento y los escritos de los primeros revolucionarios.

Sin duda, es evidente y sumamente trascendental el hecho de que esa pasión por la libertad por sí misma la promovieran y alimentaran hombres que disponían de tiempo libre, los *hommes de lettres*, que no tenían amo ni estaban siempre ocupados en ganarse la vida. En otras palabras, por unos individuos que gozaban de los privilegios de los ciudadanos atenienses y romanos, con excepción de la participación en los asuntos de Estado que tanto ocupaba a los hombres libres de la Antigüedad. Ni que decir tiene que, allí donde los hombres viven en unas condiciones verdaderamente miserables, tal pasión por la libertad es algo desconocido. Y si necesitáramos una prueba adicional de la falta de dichas condiciones en las colonias, «la adorable igualdad» de Estados Unidos, donde, como decía Jefferson, «el individuo más señaladamente desgraciado» estaba en mejor situación que diecinueve de los veinte millones de habitantes de Francia, no tenemos más que recordar que John Adams atribuía ese amor por la libertad a «los pobres y los ricos, a los de rango más alto y a los humildes, a los ignorantes y a los cultos». Ese es el principal motivo, y quizá el único, de que los principios que inspiraron a los hombres de las primeras revoluciones salieran triunfalmente victoriosos en Estados Unidos y fracasaran trágicamente en Francia. Visto desde la perspectiva estadounidense, un gobierno republicano en Francia era, en palabras de John Adams, «tan antinatural, irracional e impracticable como lo sería entre los elefantes, los leones, los tigres, las panteras, los lobos y los osos de la real casa de fieras de Versalles». El motivo de que a pesar de todo se llevara

a cabo el intento es que sus protagonistas, los *hommes de lettres*, no eran muy distintos de sus colegas estadounidenses; fue solo a lo largo de la Revolución francesa cuando advirtieron que estaban actuando en unas circunstancias radicalmente distintas.

Las circunstancias eran distintas tanto en el terreno político como en el social. Incluso el gobierno del rey y del Parlamento en Inglaterra era un «gobierno moderado» en comparación con el absolutismo francés. Bajo sus auspicios, Inglaterra desarrolló un intricado y eficaz régimen de autogobierno, el cual solo requería la fundación explícita de una república para confirmar su existencia. No obstante, esas diferencias políticas, aunque importantes, eran insignificantes comparadas con el formidable obstáculo a la instauración de la libertad inherente a las condiciones sociales existentes en Europa. Los hombres de las primeras revoluciones, aunque sabían muy bien que la liberación debía preceder a la libertad, no eran conscientes aún del hecho de que aquella significaba algo más que la liberación política de un poder absoluto y despótico; que la libertad de ser libres significaba ante todo ser libre no solo del temor, sino también de la necesidad. Y la situación de pobreza desesperada de las masas del pueblo, de aquellos que por primera vez salieron a la luz cuando irrumpieron en las calles de París, no podía superarse por medios políticos; el vigoroso poder de las limitaciones en las que trabajaban no se vino abajo ante la embestida de la revolución, como sí lo hizo el poder del rey. La Revolución estadounidense tuvo la suerte de no tener que enfrentarse a este obstáculo a la libertad y, de hecho, debió en gran medida su éxito a la falta de una pobreza desesperada entre los hombres libres del país y a la invisibilidad de los esclavos en las colonias del Nuevo Mundo. A decir verdad, en Estados Unidos había mucha pobreza y miseria, lo que daba lugar a condiciones comparables a las que atravesaban los «trabajadores pobres» de Europa. Si, como decía William Penn, «Estados Unidos era el país del buen hombre pobre» y siguió constituyendo el sueño de una tierra de promisión para la población empobrecida de Europa hasta comienzos del siglo XX, no es menos cierto que esa bondad dependía en gran medida de la miseria de los negros. A mediados del siglo XVIII, vivían en Estados Unidos unos 400.000 negros junto a aproximadamente 1.850.000 blancos, y pese a la falta de

información estadística fiable, cabe dudar que el porcentaje de la miseria absoluta reinante por esa misma época en los países del Viejo Mundo fuera mayor (aunque sería considerablemente más alto a lo largo del siglo XIX). La diferencia, pues, fue que la Revolución estadounidense —debido a la institución de la esclavitud y a la creencia de que los esclavos pertenecían a una «raza» distinta— pasó por alto la existencia de los miserables y, de paso, la formidable tarea de liberar a los que se hallaban coartados no ya por la opresión política, sino por las meras necesidades de la vida. *Les malheureux*, los desgraciados, que desempeñaron un papel tan importante en el rumbo seguido por la Revolución francesa, que los identificaría con el *peuple*, o bien no existían en Estados Unidos o bien permanecieron en la más absoluta oscuridad.

Una de las principales consecuencias de la revolución en Francia consistió en que, por primera vez en la historia, el *peuple* salió a la calle y se hizo visible. Cuando sucedió aquello, se descubrió que no únicamente la libertad, sino también la autonomía para ser libres, había sido desde siempre el privilegio de unos pocos. Del mismo modo, sin embargo, la Revolución estadounidense ha tenido en todo momento muy poca trascendencia para la comprensión histórica de las revoluciones, mientras que la Revolución francesa, que acabó en un rotundo fracaso, ha determinado y sigue determinando lo que actualmente denominamos la tradición revolucionaria.

¿Qué sucedió entonces en París en 1789? En primer lugar, estar libres del miedo es un privilegio que incluso los miembros de la minoría han gozado solo durante periodos relativamente breves de la historia, pero estar libres de la necesidad ha sido el gran privilegio que ha distinguido a un porcentaje muy pequeño de la humanidad a lo largo de los siglos. Lo que tendemos a denominar la historia de la humanidad, y de la que se conservan testimonios, es, en su mayor parte, la historia de esos pocos privilegiados. [3] Solo los que están libres de la necesidad pueden apreciar plenamente lo que es estar libre del miedo, y solo estos se hallan en condiciones de concebir la pasión por la libertad pública, de desarrollar en su interior ese *goût* o gusto por la *liberté* y esa característica complacencia por la *égalité* o igualdad que acarrea.[4]

Esquemáticamente hablando, cabría decir que cada revolución pasa primero por la fase de liberación, antes de poder alcanzar la libertad, la segunda fase y también la decisiva en la fundación de una nueva forma de gobierno y de un nuevo cuerpo político. A lo largo de la Revolución estadounidense, la primera fase supuso la liberación de las restricciones políticas, de la tiranía, de la monarquía o de cualquiera que sea la palabra que se haya usado. Esa primera fase se caracterizó por la violencia, pero la segunda fue cuestión de deliberación, de discusión y de persuasión, en resumen, de aplicar la «ciencia política» tal como concebían este término los fundadores. Pero en Francia se produjo algo totalmente distinto. La primera fase de la revolución está mucho mejor caracterizada por la desintegración y no por la violencia, y cuando se alcanzó la segunda fase y la Convención Nacional declaró que Francia era una república, el poder ya se había trasladado a las calles. Los hombres que se habían congregado en París para representar a la *nation* y no al *peuple*, los hombres cuyas principales preocupaciones —ya se llamaran Mirabeau, Robespierre, Danton o Saint-Just— habían sido el Gobierno, la reforma de la monarquía y luego la fundación de una república, se vieron de repente enfrentados a otra labor de liberación, esto es, a la tarea de liberar al pueblo en general de la miseria, a la tarea de liberarlo para que fuera libre. Aún no estamos ante lo que Marx y Tocqueville considerarían como un rasgo completamente nuevo en la Revolución de 1848: el paso entre querer cambiar la forma de gobierno y tratar de alterar el orden de la sociedad por medio de la lucha de clases. Solo a partir de febrero de 1848, tras «el primer gran enfrentamiento […] entre las dos clases en que se divide la sociedad», señalaba Marx que la revolución pasaba a significar «subversión de la sociedad burguesa, mientras que antes había significado subversión de la forma del Estado». La Revolución francesa de 1789 fue el preludio de esta, y aunque acabó en un fracaso deprimente, siguió siendo trascendental para todas las revoluciones posteriores. Puso de relieve lo que significaba en la práctica la nueva fórmula, a saber, que todos los hombres han sido creados iguales. Y era esa igualdad la que tenía en mente Robespierre cuando dijo que la revolución marca la grandeza del hombre frente a la pequeñez de los grandes; también lo que pensaba Hamilton, cuando afirmó que la revolución había venido a vindicar el honor de la raza humana, y lo mismo se puede decir de Kant,

influido por las enseñanzas de Rousseau y por la Revolución francesa, cuando concibió la nueva dignidad del hombre. Con independencia de lo que se consiguiera o se dejara de conseguir con la Revolución francesa —y, desde luego, no consiguió la igualdad de los hombres—, liberó a los pobres de la oscuridad, de la invisibilidad. Lo que se ha considerado irrevocable desde entonces es que los que estaban entregados en cuerpo y alma a la libertad podían aceptar una situación en la que estar libre de la necesidad —*la libertad para ser libres*— era privilegio de una minoría.

En lo que se refiere a la relación original entre los revolucionarios y las masas de pobres que acabaron sacando a la luz, permítaseme citar la descripción explicativa que hace lord Acton de la marcha de las mujeres a Versalles, uno de los puntos de inflexión más destacados de la Revolución francesa. Las participantes en la marcha, decía, «desempeñaron el papel legítimo de unas madres cuyos hijos se morían de hambre en unos hogares sórdidos, y de ese modo prestaron a unas motivaciones que ni compartían ni entendían [es decir, la preocupación por el gobierno] una ayuda comparable a la de una punta de diamante a la que nada puede resistirse». Lo que el *peuple*, tal como lo concebían los franceses, aportó a la revolución y lo que estuvo de todo punto ausente en el curso de los acontecimientos que se desarrollaron en Estados Unidos fue el carácter irresistible de un movimiento que ningún poder humano era ya capaz de controlar. Esa experiencia elemental de algo irresistible —tanto como el movimiento de los astros— trajo consigo una imaginería completamente nueva, que hoy seguimos asociando casi de forma automática con nuestras ideas acerca de los acontecimientos revolucionarios. Cuando Saint-Just exclamaba, bajo el efecto de lo que tenía ante sí, «les malheureux sont la puissance de la terre», se refería al gran «torrente revolucionario» (Desmoulins) cuyas olas tempestuosas empujaban y arrastraban a sus actores, hasta que la vorágine se los tragaba y los hacía desaparecer de la superficie para perecer junto con sus enemigos, los agentes de la contrarrevolución. O a la tempestad y la poderosa corriente de Robespierre que, alimentada por los crímenes de la tiranía por un lado y por el progreso de la liberación por otro, fue incrementando constantemente en rapidez y violencia. O a lo que algunos espectadores relataban: «Un majestuoso río de lava que no respeta nada y que nadie puede detener», un espectáculo que había caído bajo el signo de

Saturno, «la revolución devorando a sus hijos» (Vaugirard). Las palabras que cito aquí fueron pronunciadas todas por hombres profundamente comprometidos con la Revolución francesa y dan testimonio de acontecimientos de los que fueron testigos presenciales, no de cosas que hicieran ellos mismos o que se propusieran hacer intencionadamente. Eso fue lo que ocurrió, y esos sucesos dieron a los hombres una lección que ni en sus esperanzas ni en sus temores se ha olvidado nunca. Tal lección, tan sencilla como nueva e inesperada, es, como decía Saint-Just, la siguiente: «Si deseáis fundar una república, debéis encargaros primero de sacar al pueblo de un estado de […] miseria que lo corrompe. No se tienen virtudes políticas sin orgullo. No se tiene orgullo en la indigencia».

Este nuevo concepto de libertad basado en la liberación de la pobreza cambió el rumbo y el objetivo de la revolución. La libertad había pasado a significar ante todo «vestido, comida y reproducción de la especie», tal como los *sans-culottes* diferenciaban conscientemente sus derechos del lenguaje elevado, para ellos carente de significado, de la proclamación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Comparadas con la urgencia de tales demandas, todas las deliberaciones acerca de la mejor forma de gobierno parecían de repente irrelevantes e inútiles. «La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale», decía Robespierre. Y Saint-Just, que había comenzado abrigando el mayor entusiasmo posible por las «instituciones republicanas», añadiría: «La libertad del pueblo está en su vida privada. Que el Gobierno solo sea la fuerza encargada de proteger ese estado de simplicidad frente a la propia fuerza». Quizá no lo supiera, pero precisamente ese era el credo de los representantes del despotismo ilustrado, que sostenía, como hiciera Carlos I de Inglaterra en el discurso que pronunció desde el cadalso, que «los derechos y la libertad» del pueblo «consisten en contar con el gobierno de unas leyes en virtud de las cuales su vida y sus bienes puedan ser ante todo suyos; no consisten desde luego en participar en el Gobierno, pues esto no es algo que le pertenezca». De ser cierto, como todos los participantes movidos por la miseria del pueblo reconocerían de repente, que el objetivo de la revolución era la felicidad del pueblo —*le but de la Révolution est le bonheur du peuple*—, bastaría un gobierno despótico suficientemente ilustrado para proporcionársela, sin necesidad de una república.

La Revolución francesa acabó en desastre y pasó a ser un punto de inflexión en la historia universal; la Revolución estadounidense fue un éxito clamoroso y no pasó de ser un acontecimiento local, en parte, desde luego, porque las condiciones sociales en las que se hallaba el mundo en general eran mucho más parecidas a las que había en Francia, y en parte también porque la alabada tradición pragmática anglosajona impidió que generaciones posteriores de estadounidenses *reflexionaran* acerca de su revolución y conceptualizaran adecuadamente su experiencia. Por consiguiente, no es de extrañar que el despotismo, o de hecho la vuelta a la época del absolutismo ilustrado, que se había anunciado claramente a lo largo de la Revolución francesa, se convirtiera en la norma de casi todas las revoluciones posteriores, o al menos de aquellas que no acabaron en la restauración del *statu quo*, e incluso pasara a ser un elemento dominante de la teoría revolucionaria. No me hace falta profundizar en este desarrollo; es de sobra conocido, especialmente por la historia del partido bolchevique y de la Revolución rusa. Además, era previsible; a finales del verano de 1918 —tras la promulgación de la Constitución soviética, pero antes de la primera oleada de terror provocada por el intento de asesinato de Lenin—, Rosa Luxemburgo decía lo siguiente en una carta personal, publicada posteriormente y hoy muy conocida:

> Con la represión de la vida política en el conjunto del país […], la propia vida muere en todas las instituciones públicas, se convierte en una apariencia de vida en la que queda solo la burocracia como elemento activo. La vida pública, en definitiva, se adormece paulatinamente, dirigen y gobiernan unas pocas docenas de cabecillas del partido, de energía inagotable y de un idealismo sin límites. Entre ellos, lleva en realidad la voz cantante solo un puñado de cabezas pensantes, y de vez en cuando se invita a una élite de la clase trabajadora a asistir a unas reuniones en las que deben dar su plácet a los discursos de los dirigentes y aplaudirlos, aprobando por unanimidad las mociones propuestas […]. Una dictadura, en definitiva; pero no la dictadura del proletariado, sino la dictadura de un puñado de políticos.

Eso fue lo que acabó siendo —salvo para el régimen totalitario de Stalin, para el que habría resultado muy difícil considerar responsable de ello a Lenin o a la tradición revolucionaria— y nadie puede negarlo. Pero lo que quizá es menos evidente es que no habría que cambiar más que unas cuantas palabras para obtener una descripción perfecta de los males del absolutismo previo a las revoluciones.

Una comparación de las dos primeras revoluciones, cuyos comienzos fueron tan similares y cuyo final fue tan tremendamente distinto, demuestra claramente, a mi juicio, no solo que la superación de la pobreza es un requisito previo para la fundación de la libertad, sino también que la liberación de la pobreza no puede abordarse de la misma manera que la liberación de la opresión política. Pues, si responder a la violencia con la violencia conduce a la guerra, ya sea civil o contra un enemigo exterior, responder con la violencia a las condiciones sociales siempre ha desembocado en el terror. El terror, más que la mera violencia, el terror desatado una vez que el Antiguo Régimen se ha disuelto y el Nuevo Régimen se ha establecido, es lo que o bien condena a las revoluciones o bien las deforma de un modo tan drástico que se convierten en tiranía y despotismo.

Decía antes que el objetivo original de la revolución era la libertad en el sentido de la abolición de la autoridad personal y de la admisión de todos en el ámbito público y en la participación en la administración de los asuntos comunes. La autoridad tenía su fuente más legítima no en el instinto de poder, sino en el deseo humano de emancipar a la humanidad de las necesidades de la vida, cuya realización requería violencia, el medio de obligar a la mayoría a soportar las cargas de la minoría para que al menos algunos pudieran ser libres. Eso, y no la acumulación de riqueza, era el meollo de la esclavitud, al menos en la Antigüedad, y es solo a causa del desarrollo tecnológico, y no de la aparición de cualquier principio político moderno, incluidas las ideas revolucionarias, por lo que ha cambiado esa condición humana al menos en algunas partes del mundo. Lo que consiguió Estados Unidos gracias a una gran dosis de buena suerte, muchos otros estados, aunque probablemente no todos, quizá lo obtengan hoy día en virtud de un esfuerzo calculado y un desarrollo organizado. Este hecho es la medida de nuestra esperanza. Nos permite tener en cuenta las lecciones impartidas por las revoluciones deformadas y, pese a todo, aferrarnos no solo a su innegable grandeza, sino también a la promesa inherente a ellas.

A modo de conclusión, permítaseme indicar simplemente otro aspecto de la libertad que se manifestó durante las revoluciones, y para el que los propios

revolucionarios estaban menos preparados. Y es que la idea de libertad y la experiencia real de materializar un nuevo comienzo en el *continuum* histórico deberían coincidir. Permítaseme recordar una vez más el *Novus Ordo Seclorum*. Este sorprendente lema se basa en Virgilio, que en la Égloga IV habla del «gran ciclo de periodos [que] ha nacido de nuevo» durante el reinado de Augusto, «magnus ab integro saeclorum nascitur ordo». Virgilio habla de un «gran» (*magnus*) orden, no de un orden «nuevo» (*novus*), y es esta modificación en un verso tan citado a lo largo de los siglos lo característico de las nuevas experiencias de la era moderna. Para Virgilio —ahora en el lenguaje del siglo XVII— la cuestión era fundar Roma «de nuevo», no fundar una «nueva Roma». De ese modo se libraba, de una forma típicamente romana, de los terribles peligros de violencia que conllevaba romper la tradición de Roma, es decir, la historia transmitida (*traditio*) de la fundación de la ciudad eterna, al referirse a un nuevo comienzo. Ahora podríamos afirmar, por supuesto, que el nuevo comienzo que los espectadores de las primeras revoluciones pensaron que estaban contemplando era solo el renacimiento de algo bastante antiguo, el renacer de un ámbito político secular surgido en última instancia del feudalismo cristiano y del absolutismo. Pero, con independencia de que se trate de un nacimiento o de un renacimiento, lo fundamental en el verso de Virgilio es que está tomado de un himno a la natividad, no como profecía del nacimiento de un niño divino, sino como alabanza al *nacimiento como tal*, a la llegada de una nueva generación, al gran suceso salvífico o «milagro» que redimirá a la humanidad una y otra vez. En otras palabras, es la afirmación de la divinidad del nacimiento y de la creencia en que la salvación potencial del mundo radica en el propio hecho de que la especie humana se regenera de forma constante y eterna.

Yo diría que lo que hizo que los hombres de la revolución recurrieran a este poema de la Antigüedad en particular, aparte de su erudición, fue que, además de la *idea* prerrevolucionaria de libertad, también la experiencia de ser libres coincidía, o mejor dicho estaba íntimamente vinculada con el comienzo de algo nuevo, con el nacimiento, metafóricamente hablando, de una nueva era. Se consideraba que ser libre y empezar algo nuevo era lo mismo. Y obviamente, ese misterioso don humano, la capacidad de

empezar algo nuevo, está relacionado con el hecho de que cada uno de nosotros ha venido al mundo como un recién llegado a través del nacimiento. En otras palabras, podemos comenzar algo porque *somos* comienzos y, por ende, principiantes. En la medida en que la capacidad de actuar y de hablar —y hablar no es sino una forma más de actuar— hace de nosotros seres políticos y puesto que actuar ha significado siempre poner en movimiento lo que no existía antes, el nacimiento o la natalidad humana, que se corresponde con la mortalidad humana, constituye la condición ontológica *sine qua non* de toda política. Esto era sabido en la Antigüedad griega y romana, aunque de una manera no explícita. Se puso en primer plano con las experiencias de la revolución y ha influido, aunque de nuevo de una forma bastante poco explícita, en lo que podríamos llamar el espíritu revolucionario. En cualquier caso, la cadena de revoluciones que para bien o para mal se ha convertido en la marca distintiva del mundo en que vivimos, nos revela una vez tras otra la erupción de nuevos comienzos dentro del *continuum* temporal e histórico. A nosotros, que debemos a una revolución y a la consiguiente fundación de un Estado enteramente nuevo el hecho de poder caminar con dignidad y de actuar con libertad, nos convendría recordar lo que una revolución significa en la vida de las naciones. Tanto si acaba con éxito, con la constitución de un espacio público de libertad, como si termina en desastre, para los que se arriesgaron a emprenderla o a participar en ella contra sus inclinaciones y sus expectativas, el significado de la revolución es la actualización de una de las potencialidades más grandes y más elementales del hombre, la experiencia sin igual de *ser* libre para emprender un nuevo comienzo, de donde proviene el orgullo de haber abierto el mundo a un *Novus Ordo Seclorum*.

Para resumir: Nicolás Maquiavelo, al que podríamos llamar el «padre de las revoluciones», deseaba con ardor un nuevo orden de cosas para Italia, pero no podía hablar del asunto por experiencia. No obstante, creía que los «innovadores», es decir, los partidarios de la revolución, encontrarían la máxima dificultad al principio, cuando tomaran el poder, y comprobarían que era mucho más fácil mantenerlo. Sabemos prácticamente por todas las revoluciones que ocurre justamente lo contrario, esto es, que resulta relativamente fácil hacerse con el poder, pero infinitamente más difícil

conservarlo, como señalaría en cierta ocasión Lenin, que no es mal testigo en esta clase de cuestiones. Aun así, Maquiavelo sabía lo suficiente para hacer la siguiente afirmación: «No hay nada más difícil de realizar, ni de resultado más dudoso, ni más peligroso de gestionar, que iniciar un nuevo orden». Supongo que nadie que tenga un mínimo conocimiento de la historia del siglo XX discutirá esta sentencia. Es más, los peligros que Maquiavelo esperaba que surgieran han acabado siendo muy reales en nuestros días, aunque el escritor florentino no era consciente del mayor peligro de las revoluciones modernas, el peligro que surge de la pobreza. Maquiavelo alude a lo que desde la Revolución francesa se conoce como fuerzas contrarrevolucionarias, representadas por aquellos «que se benefician del viejo orden», y por la «tibieza» de los que podrían sacar provecho del orden nuevo, la cual se debería a la «incredulidad de la humanidad, de aquellos que no acaban de creer en nada nuevo hasta que no lo han experimentado». Sin embargo, la cuestión es que Maquiavelo veía el peligro solo en el fracaso del intento de fundar un nuevo orden de cosas, es decir, en el mero debilitamiento del país en el que dicho intento se realiza. También se ha demostrado que esto era cierto, pues esa debilidad, el vacío de poder del que hablaba yo antes, puede sin duda despertar el interés de conquistadores. No es que dicho vacío de poder no existiera antes, pero puede haber permanecido oculto durante años, hasta que ocurriera un suceso decisivo, durante el que el hundimiento de la autoridad y la revolución lo ponen de relieve en dramáticos llamamientos públicos, a través de los que todos pueden observarlo y conocerlo. Además de todo esto, hemos sido testigos del grandísimo peligro de que el intento fallido de fundar las instituciones de la libertad dé lugar a la abolición más absoluta de la libertad y de todos los derechos inherentes a ella.

Precisamente porque las revoluciones plantean la cuestión de la libertad política en su forma más auténtica y radical —la libertad de participar en los asuntos públicos, la libertad de acción—, todas las demás libertades, tanto los derechos políticos como los civiles, están en peligro cuando las revoluciones fracasan. Como sabemos en la actualidad, las revoluciones distorsionadas, como la Revolución de Octubre capitaneada por Lenin en Rusia o las revoluciones fallidas, los distintos levantamientos que se

produjeron en las potencias centrales de Europa al término de la Primera Guerra Mundial, pueden tener unas consecuencias prácticamente sin precedentes debido al auténtico horror que suponen. La cuestión es que las revoluciones rara vez son reversibles, que una vez que se han producido no se pueden olvidar, como señalaba Kant a propósito de la Revolución francesa, en una época en que el terror imperaba en Francia. Es harto posible que eso no signifique que, por consiguiente, lo mejor sea evitar las revoluciones, pues si las revoluciones son la consecuencia de unos regímenes en plena desintegración y no el «producto» de los revolucionarios —ya estén organizados en sectas de carácter conspirativo o bien en partidos—, impedir una revolución significa cambiar la forma de gobierno, lo que de por sí implica efectuar una revolución con todos los peligros y riesgos que ello conlleva. El hundimiento de la autoridad y del poder, que por regla general se produce con sorprendente brusquedad, no solo para los lectores de los periódicos, sino también para todos los servicios secretos y expertos encargados de vigilar este tipo de acontecimientos, se convierte en una revolución en toda la extensión de la palabra solo cuando hay gente dispuesta a hacerse con ese poder y capaz de hacerlo, de entrar en ese vacío y, por decirlo así, de penetrar en él. Lo que suceda entonces dependerá de muchas circunstancias, entre otras del grado de perspicacia de las potencias extranjeras y de su capacidad de comprender el carácter irreversible de las prácticas revolucionarias. Pero dependerá sobre todo de una serie de cualidades subjetivas y del éxito o del fracaso político moral de quienes deseen asumir esa responsabilidad. No tenemos muchos motivos para esperar que, en un momento dado en un futuro no demasiado lejano, esos hombres igualen en sabiduría práctica y teórica a los hombres de la Revolución estadounidense, que se convirtieron en los fundadores de este país. Pero me temo que esa pequeña esperanza es la única que tenemos de que la libertad en un sentido político no desaparezca de nuevo de la faz de la tierra sabe Dios por cuántos siglos.

EPÍLOGO

Hannah Arendt o la revolución del pensamiento

Thomas Meyer

El ensayo de Hannah Arendt *La libertad de ser libres* sigue siendo una obra de absoluta actualidad más de cincuenta años después de haberse escrito. En él se plantean con precisión diversas cuestiones acerca de la libertad y sus amenazas, acerca de las convulsiones revolucionarias y sus causas, acerca de la estabilidad política y las formas de convivencia de las sociedades modernas, por último, acerca del resurgimiento del Estado nacional en un mundo dominado por procesos económicos globales. Todos estos temas se responden en este ensayo de forma igualmente desafiante.

Las notas que añadimos a continuación pretenden ayudar a conocer más de cerca la novedad revolucionaria de las reflexiones de Arendt. También a entender mejor la libertad, tanto personal como intelectual, de esta extraordinaria pensadora.

Se describe además, someramente, la génesis de este texto desconocido hasta la fecha (I). Como Arendt era una escritora sistemática, que actualizaba y corregía constantemente sus reflexiones, trataremos en detalle algunos puntos esenciales del discurrir de su pensamiento (II). Con un trasfondo tal, la argumentación de Arendt en *La libertad de ser libres* manifiesta toda su fuerza y su novedad, incluso en nuestra época (III).

I

La libertad de ser libres forma parte de una serie de artículos y conferencias que compuso Arendt en el contexto de su libro *On Revolution*, publicado en 1963. A finales de 1965, apareció una versión en alemán de la obra, revisada y traducida por ella misma, con el título *Über die Revolution*.[5]

Una versión distinta del texto publicado aquí es la de la conferencia pronunciada por Arendt en Chicago el 21 de abril de 1967, con el título *Revolution and Freedom* («Revolución y libertad»). Pero a diferencia de esa

versión, el manuscrito del ensayo que aquí publicamos no lleva firma ni contiene ninguna indicación acerca del momento exacto de su redacción o de su utilización. No obstante, son muchas las razones que nos llevan a colegir que el texto quedó concluido en 1967.

El título *La libertad de ser libres* tiene su origen en la propuesta de Jerome Kohn, discípulo, ayudante y amigo de Arendt, que encontró el texto entre la documentación dejada por la autora y que publicó online la versión original en inglés americano en el verano de 2017. El propio título es un golpe de suerte, y en cualquier caso pone de relieve el meollo de las reflexiones de Arendt. Además, la propia autora utilizó la fórmula «libertad de ser libres».[6] Sin determinar específicamente el origen de la expresión, podemos partir de la base de que Arendt sabía muy bien a quién estaba citando con ella, pues el tema de la «libertad de ser libres» se remonta al escritor y filósofo Henry David Thoreau (1817-1862), que utilizó por primera vez esta expresión en su artículo «Life Without Principle» (*Una vida sin principios*), publicado por primera vez en octubre de 1863:[7]

> ¿Qué sentido tiene ser libres si no es vivir libres? ¿Qué valor tiene una libertad política sino como medio de alcanzar la libertad moral? ¿Es de la libertad de ser esclavos o de la libertad de ser libres de lo que nos jactamos?[8]

Arendt compuso siempre sus textos según una dramaturgia muy precisa. La fórmula «la libertad de ser libres» se encuentra en el centro de sus modelos.

II

Se podría seguir perfectamente el curso de la vida y del pensamiento de Hannah Arendt a través de las fechas de las revoluciones y de las luchas por la libertad. El 7 de octubre de 1906, una semana antes de que la gran pensadora naciera en una localidad integrada actualmente en Hannover, se había constituido por primera vez en Irán un parlamento de resultas de una revolución. Por esa misma época, el eminente sociólogo Max Weber analizaba en Heidelberg la revolución rusa de 1905. Cuando Arendt falleció repentinamente en su casa de Nueva York, el 4 de diciembre de 1975,

acababa de fundarse en Corea del Norte, a instancias del futuro dictador Kim Jong-Il, el Movimiento de las Banderas de las Tres Revoluciones, a imitación de la denominada Gran Revolución Cultural Proletaria china, iniciada en 1966.

Desde sus mismos orígenes, en cuanto que judía alemana, las ideas de Arendt sobre la libertad y la revolución y sus brutales abusos no se limitaron a ser algo externo a su vida y pensamiento. La Revolución de Octubre de 1917, el asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht en enero de 1919 y el éxito de la supresión, pocos meses después, de la República Soviética de Baviera, calificada por muchos de «judía», fueron acontecimientos que la marcaron profundamente. Al leer sus primeros textos políticos, y ante semejante trasfondo de experiencias personales, a nadie le sorprenderá que escribiera una reseña del libro *Ideologie und Utopie*, del sociólogo Karl Mannheim (1893-1947),[9] que contenía detalladas consideraciones sobre el surgimiento del mundo moderno a partir de la interacción de la libertad y la revolución. Y el estudio crítico de Arendt sobre la emancipación de los judíos alemanes desde los tiempos de Moses Mendelssohn (1729-1786) puede considerarse una advertencia de lo que estaba por venir en vista de la «toma del poder» por los nacionalsocialistas, que desde 1923 venían definiéndose como un movimiento «de revolución nacional».

La huida de Arendt a París, en 1933, la llevó a sentir directamente, y de paso también en el ámbito existencial, los cambios «revolucionarios» experimentados en Alemania. A partir de ese momento, sintió la obligación de analizar con mayor precisión la dialéctica de las revoluciones, que siempre utilizan en su propio beneficio los motivos de la liberación y la libertad de los pueblos. De ese modo, descubrió enseguida que la ansiada libertad era siempre una libertad negativa; en este caso, se concebía únicamente como la libertad de la opresión.

Al término de la Segunda Guerra Mundial en 1945, Arendt, que llevaba ya cuatro años viviendo en Estados Unidos, pudo observar que las ansias imperialistas de la Unión Soviética desembocaban en el Pacto de Varsovia y que en Occidente se creaban movimientos en contra, capitaneados por

Estados Unidos. Al mismo tiempo, se reforzaba la idea del Estado nación, mientras que los países africanos y asiáticos intentaban liberarse de las cadenas del colonialismo.

Y llegó entonces el año 1951. En el estudio *Origins of Totalitarianism*,[10] que apareció cuatro años después en Alemania, en una versión notablemente corregida con el título *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, observaba Arendt los planes del nacionalsocialismo y del estalinismo desde la perspectiva de sus orígenes:

> Nunca fue un secreto que los nazis pretendían conquistar el mundo, deportar a los pueblos «de otra raza» y «exterminar a los que se caracterizan por la inferioridad de su herencia biológica», como tampoco lo fueron los planes de conseguir la revolución mundial y la conquista del mundo que abrigaba el bolchevismo ruso.[11]

A la hora de analizar dichos planes y su ejecución, Arendt no perdió nunca de vista las áreas supuestamente marginales del mundo:

> La política de expansión de los tiempos del imperialismo se sirvió de dos principios de dominación y de organización completamente nuevos dentro de la historia de Europa: introdujo el concepto de raza en la organización política interna de los pueblos que hasta ese momento se habían considerado a sí mismos naciones y que habían visto al resto de pueblos no europeos como naciones incipientes, y en lugar de la dominación colonial preimperialista, basada en la conquista y la expoliación, impuso la represión reglamentada que denominamos burocracia.[12]

Arendt era consciente de que con ese libro no había llegado más que a un punto de partida desde el cual había que continuar en dos direcciones. En primer lugar, debía medir los análisis en función de los desarrollos actuales. De ese modo, inmediatamente después de la Revolución húngara de 1956, escribió un primer estudio pormenorizado, que, no obstante, poco tiempo después desechó. Remitirse a los comienzos de la tradición europea significaba para ella ni más ni menos que cerciorarse de la continuidad del pensamiento y de la acción del ser humano. Por ello, en las obras de autores griegos como Sófocles, Platón o Tucídides, pretendía entender la dirección escogida por los seres humanos a la hora de ocuparse de sí mismos y de la sociedad.

A continuación, Arendt efectuó cada vez más avances en lo que constituía la descripción que hacía del totalitarismo su actualidad y desarrolló simultáneamente una teoría política de la actuación humana. El resultado de esas reflexiones apareció en 1958 bajo el título original de *The Human Condition*[13] y, dos años después, se publicó en Alemania la traducción que ella misma hizo —añadiendo cambios esenciales— y que tituló *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. El libro supuso un nuevo punto de partida, entre otras cosas por los conceptos de libertad y revolución y su mutua referencia.

De ese modo, Arendt ponía de relieve los cambios sufridos por las tres «actividades fundamentales» del ser humano, justamente aquellas que lo marcan desde su nacimiento: labor, trabajo y acción. Pero a diferencia de lo que ocurre en la filosofía griega y sus intérpretes cristianos, con ellas Arendt daba nombre a unas categorías que eran plenamente mundanas. No tenía ningún interés en definir la «naturaleza» o la «esencia» del ser humano, ni pretendía vincular sus temores y sus esperanzas a la idea de un dios o de un ente divino.

Antes bien, lo que hacía era sondear las posibilidades y los límites de la vida humana que, en el terreno de lo privado y de lo público, se desarrolla entre ámbitos de libertad y situaciones forzadas. Y, por consiguiente, era lógico que Arendt fijara su atención más exactamente en los intentos de escapar de ese esquema. Karl Marx, al que casi llegó a dedicar un libro, adquirió cada vez más importancia para ella. Por supuesto, Arendt no era marxista, pero había sido Marx el que había extraído las conclusiones formuladas con más claridad y de forma más influyente desde que se oyeran los gritos de «Libertad, igualdad y fraternidad» allá por 1789. De modo que Arendt no podría por menos que afirmar:

> En la historia de las revoluciones, desde 1848 hasta 1956, año de la Revolución húngara, la clase trabajadora europea ha escrito uno de los capítulos más gloriosos, y quizá el único que permite abrigar la esperanza de que se despierte la productividad política de los pueblos de Occidente.[14]

Y de ese modo, Arendt, que desde 1941 vivía en Estados Unidos y desde entonces trabajaba como «intelectual flotante» (Karl Mannheim), tenía ya

perfectamente claro el siguiente tema del que iba a ocuparse; en *Sobre la revolución* reunió las reflexiones planteadas en primer lugar en los *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft* y en *Vita activa* y fijó su atención específicamente en la Revolución estadounidense, al término de la cual había surgido un nuevo Estado provisto de una nueva Constitución, Estados Unidos de América. Para Arendt este país era, lisa y llanamente, el resultado de una revolución que había salido bien y que contenía una promesa, a saber, la de que los cambios de régimen con una idea clara de libertad pueden crear una entidad política estable.

El estudio contenía, además, otra sorpresa: un elogio de los consejos o sóviets. En estos grupos utopistas denigrados tanto por los conservadores como por los marxistas de partido veía Arendt un potencial protodemocrático. Describía con gran simpatía su postura, por encima de cualquier consigna de partido, y su conciencia de que «en las sociedades de masas todo el mundo» debía tener permitido «participar en los asuntos públicos de la época».

III

El ensayo de Hannah Arendt *La libertad de ser libres* es una prolongación coherente de su pensamiento. Como buena cultivadora de la teoría política, esta mujer plenamente de su época, que no estaba comprometida con ningún partido, sino solo con la realidad, nos ofrece un alegato en apariencia atemporal en pro de una actitud de vigilancia activa. Una vigilancia que es consciente de las posibilidades de las promesas de la revolución y de las utopías de la libertad, pero también de las amenazas que ellas implican.

Alemania, que debido a la ausencia de revoluciones o al fracaso prematuro de cada una de ellas se consideró durante mucho tiempo una «nación atrasada» (Helmuth Plessner), ha pasado a formar parte de un espacio histórico completamente nuevo, como consecuencia, entre otros motivos, de los acontecimientos de 1989. El país, que hasta entonces se hallaba dividido en Este y Oeste, en poco tiempo se convirtió en una comunidad de vecinos

básicamente difícil de describir. Y aquel fue el momento que veinte años antes, con un patetismo calculado, Arendt había descrito en los siguientes términos refiriéndose a la historia de Estados Unidos:

> A nosotros, que debemos a una revolución y a la consiguiente fundación de un Estado enteramente nuevo el hecho de poder caminar con dignidad y de actuar con libertad, nos convendría recordar lo que una revolución significa en la vida de las naciones. Tanto si acaba con éxito, con la constitución de un espacio público de libertad, como si termina en desastre, para los que se arriesgaron a emprenderla o a participar en ella contra sus inclinaciones y sus expectativas, el significado de la revolución es la actualización de una de las potencialidades más grandes y más elementales del hombre, la experiencia sin igual de *ser* libre para emprender un nuevo comienzo, de donde proviene el orgullo de haber abierto el mundo a un *Novus Ordo Seclorum*.[15]

Vistas las cosas en retrospectiva, enseguida se advierte que faltaba la concepción del nuevo espacio político llamado Europa. Pero aunque podía verse la nueva entidad, su institucionalización política y, con ella, su consolidación, quedaban constreñidas en el marco existente, que debía someterse a categorías económicas. La «libertad de ser libres», susceptible de ser experimentada por muchos pueblos después de décadas de opresión, fue acusada enseguida de ser una droga peligrosa. Y lo era desde una perspectiva que ponía como pretexto que era «solo» la zona oriental la que tenía algo que aprender, y no la occidental, que seguía siendo igual a como siempre había sido. Además, a partir de su propia historia, cada quien había preparado un argumento que estaba dispuesto a hacer realidad de inmediato; en consecuencia, la supuesta primacía de lo económico ha trasladado cualquier posible «orgullo» del «nuevo comienzo» a la frágil sobriedad de las cifras y los objetivos.

De ese modo, la libertad se convirtió en esa libertad negativa que había analizado Arendt, porque la libertad, hasta ese momento, se definía simplemente a la hora de distinguir las relaciones de poder tradicionales. Pero aunque era perfectamente coherente atribuir al Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, del 29 de octubre de 2004 —todavía no ratificado por todos los estados—, los ideales de la Revolución francesa, e incluso acompañarlo de una controvertida cita de Tucídides sobre la constitución de la democracia, con el fin de documentar su enraizamiento en la tradición antigua, este quedó, en último término, en el terreno aparentemente inofensivo de lo simbólico.

Quien lea atentamente el ensayo de Hannah Arendt *La libertad de ser libres* no se resignará, después de analizar sus observaciones, sino que podrá agudizar su olfato para las posibilidades de efectuar cambios políticos. Pues Arendt no analizaba en él solo el «orgullo» de lo «nuevo», sino que más bien se orientaba en medio de los tropiezos, incluso de los precipicios inherentes a los afanes en pro de la revolución y la libertad. Sabía muy bien que el éxito de la Revolución estadounidense no había sido un logro irreversible. Observaba con claridad y objetividad el fracaso de las ideas de la república de los consejos en Alemania y en la Unión Soviética. Señalaba, sin hacerse ilusiones, los errores fatales que trae consigo el éxito de los cambios de régimen, cómo, de hecho, lo único que hace el ansia por lo nuevo es fortalecer la «restauración»[16] y la regresión al estado anterior de las cosas.

Pero lo que hace que las reflexiones en *La libertad de ser libres* sean precisamente revolucionarias, y lo que al mismo tiempo amplía la perspectiva de su auténtica significación para el siglo XXI, es un cambio de dirección radical. Arendt se oponía con todas sus fuerzas al catastrófico siglo que le había tocado vivir, que en los campos de batalla y en los campos de exterminio parecía encontrar la legitimidad de un pensamiento que o bien acababa en deseo de muerte o bien estaba dispuesto a sacrificarlo todo en aras de las utopías.

La idea que abrigaba Hannah Arendt de que con el nacimiento de cada individuo, de cada pensamiento, se realiza un nuevo principio, tan pequeño como radical, que viene a refutar cualquier experiencia histórica y toda forma de pesimismo, es una de las cosas más inauditas que puede ofrecer la historia moderna del pensamiento. En *La libertad de ser libres* Arendt señalaba con insistencia que esta idea capaz de combinar la teoría y la práctica se convierte en inquietud. Concretamente en la inquietud que se produce cuando nos arrebatan algo que se supone conocíamos desde siempre para ubicarlo en un relato distinto. Enseguida empezamos a buscar citas, pasamos de Thoreau a Maquiavelo, de Maquiavelo a los portavoces de la Revolución estadounidense y de la Revolución francesa, y

pretendemos que la propia Arendt nos explique mejor las cosas. Y, cuando por fin se deja este texto, uno empieza a moverse tal vez por un territorio nunca hollado, quizá debe correr el riesgo de pensar sin barandillas, con el peligro incluso de terminar precipitándose al vacío. Pero eso corresponde a una libertad que, como libertad, siempre está amenazada y al mismo tiempo siempre abre nuevas posibilidades.

Quizá no pueda verse de inmediato en ello el nacimiento de un punto de vista nuevo, ni sentir la consecución de una libertad frente a lo que a menudo ya se ha analizado o incluso la necesidad de un acto revolucionario. Pero esa inquietud provocada conscientemente es el primer paso, y también el más importante, de un ejercicio de pensamiento. Es algo que contiene expresamente dentro de sí la contradicción de las propias tesis de Arendt.

Si algo «pretende» conseguir *La libertad de ser libres*, es ser un ejercicio de pensamiento de ese estilo. Remite en realidad al lema de Kant *Sapere aude*, a tener el valor de servirse del propio intelecto. Hoy no hay riesgo más grande ni más necesario que podamos correr. Hannah Arendt nos lo ha enseñado.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Hannah Arendt en español

El método de trabajo de Hannah Arendt hizo que escribiera mucho. Mientras preparaba sus grandes obras, escribió numerosos artículos, ensayos breves y conferencias cuya elaboración le iba sirviendo para entender mejor lo que pensaba y lo que quería decir. Su obra filosófica fundamental consiste en *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Son libros con una arquitectura total ambiciosa y en los que está contenido su legado más importante. A estas tres obras quizá habría que añadir *Eichmann en Jerusalem* por su repercusión cultural. Para orientar al lector en el conjunto de su obra presentamos esta bibliografía dividida en tres secciones, obras publicadas en vida, obras póstumas a partir de materiales publicados en vida y obras póstumas a partir de materiales inéditos. Además, añadimos algunos de los libros más importantes dedicados a su vida y su pensamiento.

OBRAS DE ARENDT TRADUCIDAS AL ESPAÑOL

Libros publicados en vida

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Philo Verlagsges, Berlín, 2003 (1.ª ed.: 1929). Trad. cast. de Agustín Serrano de Haro: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009.

Sechs Essays, Heidelberg, L. Schneider, 1943. Reeditado en 1976 con dos nuevos ensayos, bajo el título *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Fránkfurt, Suhrkamp. Trad. cast. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft, Múnich, Piper, 2008 (1.ª ed.: 1951). Trad cast. de Guillermo Solana: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid,

Taurus, 1974 (reeditado en Alianza, 2006, con prólogo de Salvador Giner).

Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess, Londres, East and West Library, 1958. Trad cast. de Daniel Najmías: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

The Human Condition, Chicago, Chicago University Press, 1998 (1.ª ed.: 1958). Trad. cast. de Ramón Gil Novales: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought., Londres, Penguin Classics, 2006 (1.ª ed.: 1961). Trad. cast. de Ana Poljak: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1993.

On Revolution, Londres, Penguin Classics, 2006 (1.ª ed.: 1963). Trad. cast. de Pedro Bravo: *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967 (reeditado en Alianza, 1998).

Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, Londres, Penguin Classics, 2010 (1.ª ed.: 1963). Trad. cast. de Carlos Ribalta: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967.

Men in Dark Times, Nueva York, Mariner Books, 1968. Trad. cast. de Claudia Ferrari: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

On Violence, Orlando, Harvest Books, 1970. Trad. cast. de Guillermo Solana: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.

Crises of the Republic. Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution, Orlando, Harvest Books, 1972. Trad. cast. de Guillermo Solana: *Crisis de la República*, Madrid, Trotta, 2015 (hay otra traducción de Teresa Arijón y Edgardo Russo, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2005).

Wahrheit und Lüge in der Politik, Piper Verlag, Múnich, 1972. Trad. cast. de Roberto Ramos Fontecoba: *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, *Página Indómita, 2017*.

Libros póstumos basados en materiales publicados en vida de Arendt (ordenados cronológicamente según los textos originales)

Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism, Berlín, Schocken, 2005. Trad. cast. de Agustín Serrano de Haro: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005.

The Jewish Writings, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Berlín, Shocken, 2008. Trad. cast. de Eduardo Cañas, R. S. Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Miguel Candel Sanmartín: *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009.

¿Qué es la filosofía de la existencia? Debates con Jaspers y Heidegger, ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.

Ich will verstehen. Selbsfauskünfe Zu Leben und Werk, ed. de Ursula Ludz, Múnich-Zurich, Piper, 1996. Trad. cast. de M. Abella y J. L. López de Lizaga: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta, 2010.

Responsibility and Judgment, Berlín, Schocken, 2005 (selección de artículos escritos originalmente en inglés ya en Estados Unidos, entre 1959 y 1975). Trad. cast. de Miguel Candel y Fina Birulés: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

Zur Zeit. Politische Essays, ed. de Marie Louise Knott, Berlín, Rotbuch Verlag, 1986 (selección de artículos de prensa de entre 1946 y 1975). Trad cast. de Rosa Carbó: *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002; *En el presente. Ensayos políticos*, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Barcelona, Página Indómita, 2017.

De la historia a la acción, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995 (selección de artículos escritos originalmente en inglés, entre 1953 y 1979).

The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age, Nueva York, Gove Press, 1978 (colección de artículos sobre judaísmo escritos entre 1942 y 1966). Trad cast. de Fina Birulés: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005.

Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago, University of Chicago Press, 1989 (curso universitario de 1970). Trad. cast. de Carmen Corral: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2008.

La última entrevista y otras conversaciones, trad. de Ana González y Diego Ruiz, Madrid, Página indómita, 2016.

Libros póstumos basados en material inédito

The Life of the Mind (Volume I: Thinking; Volume II: Willing), San Diego, Brace Harcourt, 1978. Trad. cast. de Fina Birulés y Carmen Corral: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

Was is Politik Aus dem Nauchlass, ed. de Ursula Ludz, Múnich, Piper Verlag, 1993. Trad cast. de Rosa Carbó: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 (selección).

Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975, Orlando, Harvest Books, 1996. Trad. cast. de Ana María Becciú: *Entre amigas*, Barcelona, Lumen, 1998.

Martin Heidegger-Hannah Arendt Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, ed. de Ursula Ludz, Fránkfurt, Vittorio Klostermann, 1999. Trad. cast. de Adan Kovacsics: *Hannah Arendt / Martin Heidegger: Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000.

Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, ed. de Jerome Kohn, Social Research, 2002. Trad. cast. de Marina López y Agustín Serrano de Haro: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007.

Denktagebuch. 1950–1973, ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, 2 vol., Múnich-Zurich, Piper Verlag, 2002. Trad. cast. de Raúl Gabás: *Diario filosófico*. *1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006.

The Promise of Politics, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 2007. Trad. cast. de Eduardo Cañas: *La promesa de la política,* Barcelona, Paidós, 2008.

Más allá de la política. Escritos sobre cultura, arte y literatura, trad. de Ernesto Rubio, ed. de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, Barcelona, Trotta, 2014.

Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte, Piper Verlag, 2015. Trad. cast. de Alberto Ciria: *Poemas*, Barcelona, Herder, 2017.

The Correspondence Between Hannah Arendt and Gershom Scholem, Chicago University Press, 2017. Trad cast.: *Tradición y política. Correspondencia entre Hannah Arendt y Gershom Scholem 1939-1964*, Madrid, Trotta, 2018.

ENSAYOS SOBRE ARENDT

BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt,* Barcelona, Herder, 2007.

BRUNKHORST, Hauke, *Hannah Arendt,* Múnich, Beck, 1999. Trad. cast.: *El legado filosófico de Hannah Arendt,* Biblioteca Nueva, 2006.

KNOTT, Marie Louise, *Verlernen: Denkwege bei Hannah Arendt,* Berlín, Matthes & Seitz, 2011. Trad. cast. de Raúl Gabás, *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2016.

KRISTEVA, Julia, *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. Tome premier: Hannah Arendt*, París, Gallimard, 1999. Trad. cast. de Jorge Piatigorsky: *El genio femenino I: Hannah Arendt,* Barcelona, Paidós, 2001.

VV. AA., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000 (selección de artículos de destacados comentaristas de Arendt, dirigida por Fina Birulés).

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit,* Fránkfurt, Fischer Verlag, 2004. Trad. cast. de Manuel Lloris Valdés: *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

NOTAS

[1] Cuán proféticas resultan estas palabras en relación con la Primavera Árabe. *(N. del E. Or.)*

[2] *Cf.* H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 249. *(N. del E. Or.)* [Hay trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2010.]

[3] La escuela historiográfica francesa llamada de los Annales y su publicación los *Annales d'histoire économique et sociale* intentan rectificar esta teoría. *(N. del E. Or.)*

[4] Arendt juega aquí con la palabra francesa *liberté*, que [como «libertad» en castellano] significa a un tiempo en inglés *liberty* y *freedom*. *(N. del E. Or.)*

[5] Hay trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004. *(N. del T.)*

[6] Hannah Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, 2018, p. 24. [En la presente edición, p. 32]

[7] Hay edición bilingüe en cast.: *Una vida sin principios*, León, Publicaciones de la Universidad de León, 1995. *(N. del T.)*

[8] Henry David Thoreau, *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*, Diogenes 1973, p. 57. [Hay trad. cast.: *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2005; *Sobre el deber de la desobediencia civil*, San Sebastián, Iralka, S. L., 2002.]

[9] Hannah Arendt, «Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim *Ideologie und Utopie*», en *Die Gesellschaft*, 7 (1930), pp. 163-176. [Hay trad. cast. de Mannheim: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997.]

[10] Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Barcelona, 1998. *(N. del T.)*

[11] Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, 2008, p. 794.

[12] *Ibid.*, p. 220.

[13] Hay trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993. *(N. del T.)*

[14] Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich, Piper, 1960, p. 210.

[15] H. Arendt, *Die Freiheit*, p. 38. [En la presente edición, pp. 48-49.]

[16] H. Arendt, *Freiheit*, p. 9. [En la presente edición, p. 18]

«Leer a Hannah Arendt permite comprender mejor el presente.»
Berliner Morgenpost

¿Qué es la libertad y qué significa para nosotros? ¿Consiste solo en la ausencia de miedo y restricciones, o acaso implica también la participación en procesos sociales, con voz política propia, ser escuchado, reconocido y finalmente recordado por otros?

Publicado en Estados Unidos en los años sesenta pero inédito hasta hoy en español –y en alemán–, este ensayo refleja el rigor y la fuerza del pensamiento político de Hannah Arendt y condensa con precisión y maestría sus reflexiones sobre la libertad, de gran calado y capaces de conectar de manera asombrosa con los desafíos y peligros de nuestro tiempo.

Arendt rastrea el desarrollo histórico de la noción de libertad, en particular, toma en cuenta las revoluciones en Francia y América. Mientras que la primera supuso un punto de inflexión en la historia pero terminó en desastre, la otra fue un éxito triunfal pero se mantuvo como un asunto local. Repensar la idea de revolución se ha vuelto imperioso hoy, y este reencuentro con Hannah Arendt representa el impulso necesario para las nuevas generaciones.

La crítica ha dicho:
«Este ensayo recién redescubierto es como una petición de compromiso político en la era de Trump.»
Die Zeit

«Pese a haber sido escrito hace cincuenta años, es tan moderno que parece pensado para la actualidad política mundial.»
Westdeutscher Rundfunk

«Breve y revelador. Escrito hace más de cincuenta años, es de una vigencia pasmosa.»
Deutschlandfunk Kultur

«Este texto tiene futuro hoy.»
Frankfurter Rundschau

«Un texto muy sugerente, que además es perfecto para los recién llegados a Arendt.»
Zeitzeichen

«Un ensayo inspirador de una relevancia extraordinaria, especialmente en tiempos en que se cuestionan los valores liberales del orden democrático.»
Philosophie

«Lo que parece un análisis preciso de la fallida construcción de la nación por medios militares, desde Somalia hasta Irak y Afganistán, en realidad tiene cinco décadas de antigüedad.»
*Westdeutsche Allgemeine Zeitung*a

«Vale la pena leerlo por la claridad de su razonamiento, por ejemplo a la hora de fijar el concepto de «revolución» y reflejar su cambio histórico de significado.»
Badische Neueste Nachrichten

SOBRE LA AUTORA

Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemana de origen judío, se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg. Emigrada a Estados Unidos, dio clases en las universidades de California, Chicago, Columbia y Princeton. De 1944 a 1946 fue directora de investigaciones para la Conferencia sobre las Relaciones Judías, y, de 1949 a 1952, de la Reconstrucción Cultural Judía. Su obra, que ha marcado el pensamiento social y político de la segunda mitad del siglo, incluye, entre otros, *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *La vida del espíritu.*

Título original: *The Freedom to Be Free*; y del epílogo: «Hannah Arendt oder Die Revolution des Denkens»

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2243-6
Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse
Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

www.megustaleer.com



ÍNDICE